

مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين
للعلاصة النير

يا كسيح احفظ
الورق

مطلع النيرين فيما يتعلق بالقدرتين
للعلامة الامير

تمت
١٢

مكتبة جامعة الملك سعود "قسم المخطوطات"

الرقم:	٥٩٩٧
الكتاب:	مطلع النيرين، فيما يتعلق بالقدرتين
المؤلف:	الامير محمد بن محمد
تاريخ النسخ:	١٢٧٦ هـ
اسم الناشر:	
عدد الاوراق:	١٠٠
ملاحظات:	

بيانه. وترمسك المداد على كافور الصحايف بيانه. يحيي معالم العلوم بعد ان
درست. ومنور اقطار الفهوم بعد ان كسفت. ملحق الاواخر بالاويل. وموضح
كل كمين بكشف الشبهات وشرح الدلائل. شيخنا ومربينا وشيخ مشايخنا وشمس
الامام نور الدين ابو الحسن علي بن احمد بن مكرم الله العدوي. لازال فوق
الذري. نفعا محضا للعباد كما ترى. فكم ابدى غرايب ما صكت سمع
متعسف الاسكن من الذلة والتسليم. ولاحت قلب منصف الاقال مر مجلا

اشهد لله ما هذا بشرا ان هذا الاملك كريم شعرا
اخا الفهم حرصا ان دهره مسعود. فلا يمنحك الفوز بالقصد قعود
وشمراخي عن ساعد الجد وانتبه. ولازم فنا شيخ به الشخص يصعد
وهيا الى جبر ومجر جواهر. وكثر به من كل علم زبرجد
امام له انقادت صغاب عميقة. وشمس سمت كل البدور توقد
هو العلم الهادي ونغم سميذعا. كفيل بما نرجو حفيظ وسيد
امام علا فهو العلي وباسمه. له منه حظ فهو بالمال يشهد
عدا كل شر فالعداوى نغت. ومصوده وهو الصعدي لمجد
ووالده الحمد له منه لاحق. فلما اتا منه دعونا احمد
جز الله عنا كل جدد بمكره. اتانا به نسلا الى الحق يرشد
فيا طيب الانفاس يا منبع الهدى. خانيك يرجو الامير محمد
فانك ذخري الحياة وبعد ان. امد بلجدي والتراب اوسد
وكم لك من ايد الينا تابعت. علينا مع الاقرار بالرق تشهد
وخير من الدنيا وما فيها عندنا. وعند اولى الانصاف ما انت ترفد
وهل حال من يعطي من القلب دايما. كحال الذي تعطيك من جيبه اليد

بسم الله الرحمن الرحيم

تحمدك اللهم يا من تفرد بالايجاد والتاثير. وتقدر من التركة والعناد
في عموم الاختيار والتقدير. ونضلي ونسلم على من جبر علماته بامداده.
فاكتسبوا من اسرار حكمت وقاموا بامر الله بين عبادة صلى الله عليه وعلى
اله واصحابه. ما تفنقت مشكاة العقول لانوارها. وتفتحت كايام العقول
عن ازهارها. وسلم تسليمها. اما بعد فانه قد رفع سوال متعلق بافعال العبد
ومدخليته فيها وما يتعلق به بذلك من اختيار وكسب مع ايجاد منتهى الحضرة
انسان عين التحقيق وعين اسانه. افضل من جمع درر المعاني في صدق الافاظ

وهل عرض فان يسويه عاقل بما عزه من فضل رتبك سرمد
 لفضلك نكر الاطن وان يكن فقد ينكر المصباح والتمس ارمه
 ولا زلت تقص الحلم يا نعم سيدا وفي بعض اشيا التغافل حميد
 رفاقي اولى الانصاف لله ربكم لا يجاد هذا الخبر كلهم احمدوا
 بقية اسلاف الهدى وهو واحد به كل خير في الرجال مبدد
 اخو الصبر والحلم الزين بالتقى فلا زال كصفا للبراي مخلد
 ولا زال للطلاب كعبة منسك يهلوا لها في كل آن ويقتدوا
 ودامت ودارت بالفهم كوكب وحف بلطف الله ملاح فرقد
 فزين حفظ الله تعالى على وفق عاداته الطروس بسطور الجواب وحقق
 القول وكشف الحجاب غير انه ادا له الله لاستغاله بما هو اولى واهم وانفع
 واعلم دفع الى مسودة الجواب التي نمقتها هذه الكريمة وافادني امور باللسان
 من عباراته النظيمة وامر في بضم ذاك لذلك فامتثلت للخدمة وشمرت
 ساعد الجد والهمة وجمعتها في هذه الكراسته مع امور اخر افادنا اياها
 في مواضع جمة لثم الفايدة ولما وفقت للاتمام سميتها مطمع النيرين
 فيما يتعلق بالقدرتين. وحيث سمعت ايتها الامي الاديب والسميدعي
 اللوذعي السيب لفظ اقول او قلت فذلك كغيره للشيخ نفسه وكل ما اتخذه
 طبعك الكريم وذو هتك المستقيم فهو منه واليه وغيره ناشئ من
 قصوري في جمعي او سوتجمل ليدي. **السؤال** ما قولكم في مولف لبعض العلماء
 وجد فيه انه ذهب طائفة من اهل السنة الى ان قدرة العبد شرط لتاثير الموتر
 في فعله واجاده اياه ومن قال به الاشعري وابو منصور الماتريدي على الاطلاق
 بينهما في انه هل من العبد شيء يكون له مدخل في فعله او لا فقال الى الثاني الاشعري

والاول الماتريدي قال الاشعري ان الله خلق في العبد قدرة واختيارا ثم اوجد
 فعله مقارنا لقدرة واختياره من غير ان يكون لقدرة تاثير فيه حتى يرد تواتر
 الموترين على شيء واحد فالفعل مقرون بالاختيار قال الماتريدي ان الموجودات
 كلها بقضا الله وقدره وان ارادة الله متعلقة بكل كايين وان افعال العباد
 كلها مخلوقة لله تعالى عند قدرة العبد وارادته لايها فوافق الاشعري في هذا
 الا انه خالفه في خلق الاختيارات الجزئية والارادات القلبية القائمة بالعباد
 القابلة للتعلق بالحسنات والسيئات فقال انها لعدم كونها موجودة في الخارج
 لا تحتاج الى الخلق فلا يقال انها مخلوقة لله تعالى كما قال الاشعري حتى يرد عليه
 انه ليس من العبد شيء مدخل في فعله فكيف يعد كاسبا ولا يقال انها مخلوقة
 للعبد حتى يلزم كون الشيء مخلوقا لغير الله فهل ما ذكر في المؤلف المذكور صحيح
 وما الفرق بين الماتريدي والاشعري في الجزئية الاختيارية في العبد وهل هو
 مخلوق وما محله في العبد اعيد والجواب وكلم الثواب اعلم ان قدرة الله
 تعالى صفة موجودة زائدة على الذات يصح رويتها بها اليجاد والاعدام
 على وفق الارادة ولها تعلقان صلوي ازلي وهو في الحقيقة تعلقها بالقوة لا
 بالحقيقة وتنجزي حادث مقارن لما تعلق به في الواقع سابق عليه في التعقل
 وهو المعنون عنه بالخلق والاعدام وخوها على اختلاف افراده وافراد
 التعلق المذكور هي صفات الافعال عند الاشعري وهي حادثه بمعنى انها متجددة
 بعد عدم لانها اعتباريات لا وجود لها ولا محذور في ثبوت الحادث بهذا المعنى
 للقديم ككونه مع العالم وبعده وقال الماتريدي صفات الافعال قديمة وعنوانا
 بها صفة للذات غير القدرة هي مبد الاضافة التي هي اخراج المعلوم من العدم
 للوجود فان تعلق بالحياة سميت احياء وبالموت سميت اماتة الى غير ذلك فهي صفة

واحدة لها اسما متعددة باعتبار تعلقاتها المختلفة واما كون كل من ذلك صفة
حقيقة ازلية فماتفرده بعض علما واورالنهر وفيه تكثير للقد ما جدا وجعل
الما تربية وظيففة القدرة جعل الممكن قابلا للوجود مثلا فتعلقها سابق على
تعلق التكوين وقال الاشاعرة قبول ذلك نفسى للممكن ووظيفة القدرة الاجبا
والاعدام فعلم ان الخلاف في صفات الافعال حقيقي خلافا لمن جعله لفظيا وما
علمته من ان الاجداد والاعدام بالقدرة هو مذهب القاضى وهو الاربع خلافا
لمن قال انما تعلق بالاجداد واما الاعدام فالعرض ينعدم بنفسه لان من طبعه
انه لا يبقى زمانين وبقا الجوهر مشروط بامداده بمادة الاعراض المتعاقبة عليه
فاذا سكنت عنه انعدم بنفسه قلنا اساس هذا وهو ان العرض لا يبقى زمانين
وان اشتهر فهو خلاف التحقيق لانه مبني على ما نقل عن الاشعري من ان
البقا صفة معنى وجودية فلا تقوم بالعرض لان قيام المعنى بالمعنى محال
اذ قيام المعنى هو تحيزه بالتبع لما قام به وما لا يتحيز بالذات كيف يتحيز غيره
بالتبع له والتحقيق ان البقا صفة سلب اي نفي انتها الوجود حتى قال بعضهم
لا يجوز القول بان البقا اريد على الذات يصح رويته ولا مانع من قيام السلب بالعرض
اي اختصاصه به اختصاص النفت بالمنفوت كسلب الجوهرية عنه والسوادية
عن البياض فلا محذور في بقا العرض زمانين فاكثر وكذا لا محذور فيه ان قلنا
البقا استمرار الوجود وان معنى وجد فلم يبق وجد فلم يستمر وجوده لان
الاستمرار اعتبار وهو ايضا يقوم بالمعنى كالسرعة والبطء للحركة فمن ثم
قيل ان انكار بقا العرض والقول بان البياض القايم بالحل في هذا الوقت ليس
هو المشاهد فيه قبل وانما انعدم ذلك ووجد اخر مثله وهكذا نوع من
السفسطة اذا علمت ذلك عند تحقق عندك ان قدرة الله تعالى تعلق بالجوهر

والاعراض ايجادا واعلاما فالعدم اللاحق بالقدرة واما العدم السابق على الوجود
فهو في تعلق القدرة تعلق قبضة بمعنى انها صالحة لقطوعه بالوجود وتركه بحاله
واما الاحوال والاعتبارات فالحكم بتعلقها بهما وعدمه يتوقف على تصورهما والفرق
بينهما فنقول الحال صفة اثبات في الخارج لا تنصف بالوجود بحيث يمكن رويتها
ولا بالعدم فهي واسطة بين الموجود والمعدوم استدلال القائلون بها بان الوجود
مشترك رايد على الماهية ليس بوجوده والا لكان له وجود وينقل الكلام لوجوده
ويتسلسل ولا معدوم والا لزم اتصاف الشئ بنقيضه فتعين انه واسطة وهو
المطم وايض السواد يشترك البياض في اللونية ويخالفه في السوادية فنقول اللونية
غير السوادية ضرورة ان ما به التشارك غير ما به التمايز فاللونية والسوادية
اما ان يوجد للسواد فيلزم قيام العرض بالعرض او يعد ما فيلزم تركيب الموجود من
المعدوم اذ هما المقومان للسواد واجيب باختيار الاول من شقي الاول والوجود
عين ذات الموجود فلا يتسلسل وتمييزه عن غيره سلب والثاني منهما والمستحيل
ان يكون الشئ هو نقيضه واللازم ما ذكرته ان الوجود ذو ونقيضه وهو ليس
بمستحيل الا ترى ان الجسم ذو ولون واللون لا جسم فحل الشئ على نقيضه حمل هو
فاسد وحمله عليه حمل ذو وهو صحيح واختيار الاول من شقي الثاني ونقول هما
قايمان بما قام به السواد لا بالسواد قال بعض الشيوخ ممن نصر القول بثبوت
الاحوال كتنقي الدين المقترح والغزالي ان القول بنفيها يسد باب التعليل والحدود
والمقدمات الكلية في الادلة اي انا اذا قلنا هذا عالم القيام العلم به مثلا فلا بد من
المغايرة بين العلم والعالمية واللازم تقليل الشئ بنفسه واذا قلنا في حد السواد
مثلا لون قابض للبصر فلا بد من المغايرة بين اللونية والقابضية والالكان
كقولنا السواد لون فلا يميز عن البياض ولا يفيد القيد الثاني شيا وكذا المقدمات

الادلة لان الكلية ملزومة الاشتراك المعنوي فنا في الاحوال ليس عنده معنيات
متغايران ولا عموم وخصوص وانما هو شئ واحد والاشترك في العبارة فقط وفيه
ان الاشعري واتباعه من المحققين النافين للاحوال قائلون بكل ذلك على ان
وجه اعتبار وعطف الاعتبار على الوجه تفسير مراد والطلاق الاعتبار عليه من
الطلاق المتعلق بالكسر على المتعلق بالفتح اذ الاعتبار فعل المعبر المتعلق بالمعبر
ويقال اعتباري بيا النسبة وتسميته وجها اما لان البصيرة تتعلق به كما يتعلق
البصر بوجه التخص واما لانه جهة من جهات الذهن وطريق من طرقه التي
ينذهب فيها ثم هو قسمان اعتباري له ثبوت في نفس الامر اي علم الله اولوحي
المحفوظ او في نفسه بقطع النظر عن اعتبار المعبر على انه اظهر في محل الاضمار
على الخلاف في ذلك وهو معنى الثبوت في خارج الذهن واما خارج الاعيان
فهو اخضر قاصر على ما يصح رويته والقسم الثاني اعتباري بحسب اي لا ثبوت
له الا في الذهن ككون زيد كريما اذ كان بخيلا وفرضته كذلك وهذا هو
اللاحق باسم الاعتباري وبينهما عموم وخصوص من وجه يجتمعان في الابوة
والبنوة مثلا وينفرد الثاني في مثاله السابق والاول في الاعتباريات الثابتة
الغيبية عنا بحيث لا تخطر ببالنا اصلا نعم هذا على ان المراد بقولنا في الثاني
لا ثبوت له الا في الذهن انا لا نعبر بالثبوت في الذهن ونقطع النظر عن ثبوته
في نفس الامر لانا نعبر بتحقيقه حتى يكون هو الاول ولا عده حتى يكون متبنا
للاول وكذا قولنا في الاول له ثبوت في نفس الامر اعم من ان يكون معه ثبوت في
اعتبار المعبر او لا ان قلت القول بالقسم الاول قول بالواسطة والا فالفرق
بينه وبين الحال قلت ثبوت الحال عند القائل بها اقوى من ثبوت الاعتبار
فان الحال على القول بها من جملة العالم بخلاف الاعتبار ولها ثبوت في المحل وانما

يصل لثبوت الصفات الوجودية بخلاف الاعتبار فمن ثم لا مانع من ثبوت الاعتبار
الحادث عليه مجازي يتجدد وحقيقته الموجود بعد عدم وما يدل على قوة الحال
ايضا ما هو اصل مقصودنا ان القدرة تتعلق بالحال على القول بها فيقال لها مخلوقة
بخلاف الاعتبار لضعفها والافتقار للقدرة بنفسه اعتبار فيحتاج لتعلق
ويتسلسل ان قلت على هذا الاعتبار ثابتة بلا خلقه تعالى قلت لا ضرر
في ذلك بعد ما علمت من ضعفها وانها لا تعد من العالم فلا توجه لها القدرة وانما
تتوجه للوجوديات القائمة هي بها ومن نص على ان الاعتبار ليس مخلوقة
شرح الكبرى في موضوعين وحواشي العقائد المحققون ولم يزا حد من العلماء الا قد بين
صرح بانها مخلوقة ويدل عليه ما قالوا ان العالم ماسوي الله من الموجودات والاحوال
الحادثة كعالمية زيد وقادريته والاعتباريات ليست موجودة ولا حالا كما تقدم
وقضا الله تعلق ارادته في الازل وقيل تعلق العلم بالقضا اعتباري ارنى على
كلا القولين فان قلت كلام العلامة الاجهوري يفيد انه مركب حيث
قال

ارادة الله مع التعلق في ان له قضا وه خفيق
والقدر اليجاد للاشياء على وجه معين اراده عالا
وبعضهم قد قال معنى الاول العلم مع التعلق في الازل
والقدر اليجاد للاشياء على وجه معين اراده عالا
فانه على القول الاول جعله مركبا من الارادة والتعلق وعلى الثاني جعله مركبا من
العلم وتعلقه وهو تخيري قديم على الصحيح قلت نعم الا انه في التحقيق ليس
مرادا وانما مراده هو تعلق الارادة او العلم فتدبر وقدره ايجاده على وفق قضاية
الذي هو اي اليجاد تعلق القدرة عند الاشعري الذي هو حادث اي يتجدد والتكوين

عند الماتريدي الذي هو صفة معنى ثامنة زائدة على السبعة المشهورة وقدرة
العبد هي العرض المقارن للفعل في الواقع فأيظهر من قولهم قدرة العبد متعلقة بفعله
من انها مقدمة على الفعل ثم تعلق به انما هو بحسب العقل لا بحسب الواقع ونفس
الامر والافهمي بحسب ذلك مقارنة ويعبر عن تلك القدرة بالاستطاعة قال تعالى
في ذم الكافرين لا يستطيعون السمع ولا يبالون اذا كانت مقارنة للفعل والتكليف بالضرورة
قبل الفعل لزم تكليف العاجز وهو باطل لاننا نقول التكليف يعتمد سلامة الآلة
والاسباب ويتفرع على ان قدرة العبد مقارنة انها لا تصلح للضدين خلافا لابي
حنيفة والالزم اجتماع الضدين او عدم مقارنتها هي واعلم ان ما ذكرناه من ان
القدرة مقارنة هو الذي نض عليه امام الحرمين وكثير من ائمة السنة وهذا الحكم
ليس ثابتا لها من حيث كونها قدرة بل من حيث كونها عرضا ومن احكام العرض
انعدامه بنفسه عقيب زوال وجوده وعدم بقاءه زمين واذا ثبت استحالة
بقاها لزم من ذلك استحالة تقدمها اذا لو تقدمت لعدمت حال وجود المقدور
فيوجد ضدها وهو العجز فيقع الفعل مقدورا بالقدرة السابقة في حال كون
موجودا عنه وهو محال فان مررت على القول ببقاء الاعراض وهو الصحيح كما سبق
فلا مانع من تقدمها على ان تبقى الدين المقترح قال يجوز تقدمها ولو قلنا بعدم
بقاء العرض ثم تجدد امثالها وكلها متعلقة بالمقدور اذ ليس من حكمها وجود المقدور
لعدم تأثيرها فيه واذا صح ان اللون يتجدد امثاله فالقدرة ايضا سابقة على الفعل
ويتجدد امثاله لزم الوجود حتى ان الانسان يحس من نفسه تفرقة قبل الفعل
بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وما ذاك الا لوجود صفة قبل الفعل متعلقة
به قال السنوسي والنفس في كلام المقترح اميل اه لكن قد يناقش بان الموجود قبل
الفعل الاختيار والارادة على ما سنذكره لا القدرة وبالجملة قد علمت ان قدرة

العبد

العبد عرض اي معنى موجود يصح عقلا روتيه بالبصر الا ان الله اوجد ما نفا
منعنا اياها فذلك المانع عادي للقاعدة المقررة ان كل موجود يصح ان يرى وان
وقع البحث فيه بامور معروفة في محلها اذا علمت ذلك كله فنقول افعالا للعبد
قسمان ضرورية كحركة الارتعاش واتفق اهل السنة وغيرهم على انها بقضاء الله
وقدره ولا دخل للعبد فيها اصلا واختيارية وهي الغالبة فقالت الجبرية هي
كالاول لا دخل ايضا للعبد فيها اصلا فهو مجبور محض كخيط معلق في الهواء مغلوب
ظاهرا وباطنا ولا قدرة له ولا خلق ولا كسب ولا اختيار فهو بمنزلة الجمادات
وهذا باطل بدهة الفرق الضروري بين حركة البطش وحركة الارتعاش ولانه لو
لم يكن له مدخل اصلا لما صح تكليفه ولا استحقاقه العقاب والثواب والمدح
والذم ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقة القصد والاختيار اليه على سبيل
الحقيقة مثل صلوصام بخلاف طال الليل وابيض الثوب وخوها والقول بان استحقاق
المدح والذم للمجرد المحلية كما يكون على الجمال والقيم وان الثواب والعقاب من الله
لا يحتاجان للمنية مصادم للنصوص الشرعية خوفا بما كانوا يعملون هل جزاء
الاحسان الا الاحسان فمن شافليوم ومن شافليكمز وقال الفلاسفة افعالا
العبد الاختيارية بقدرة العبد على سبيل الايجاب وامتناع التخلف ونسب الخيال
ايضا للرواية عن امام الحرمين والذي في شئ الكبرى عنه ان القدرة تؤثر في وجود
الفعل على اقدار قدرها الباري تعالى ونقل الخيال ايضا عن الاستاذ انه موجود بالقدرة
معا ونقل في شرح الكبرى عنه وعن القاضي ان القدرة القديمة تؤثر في وجود
الفعل والحادثة في اخض وصفه من كونه صلاة او غضبا او سرقة الى غير
ذلك قال السنوسي والذي اقطع به من غير تردد تنزيهه هولا الائمة عما نقل عنهم
وقالت القدريه بحسب هذه الائمة قدرة العبد اثرت في افعاله على وفق اختياره

ورد بقيام الدليل على عموم قدرته تعالى وارادته قالوا تعاقد قدرة العبد وارادته
بالفعل منع من تعلق قدرته وارادته تعالى بالفعل ولا يلزم العجز لانه تعالى قادر على
ايجاد الفعل بان يسلب من عبده القدرة عليه والارادة له قلنا اعترفتم بالعجز مالم
يسلب وجعلتم الاضعف يمنع الاقوى على ان السلب عندكم لا يجوز بمقتضى وجوب
الاصحح وربما تمسكوا بانه لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القيام والقاعد
والاكل والشرب الخ وهذا جهل عظيم لان المتصف بالشي من قام به ذلك الشيء
لان اوجده ولا يرون ان الله هو الخالق للسواد ولا يتصف به وغير ذلك وربما
يتمسك بقوله تعالى فبارك الله احسن الخالقين واذ خلق من الطين كهيئة
الطير باذني والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير الكسبي على ما يستتبع مع ما في
الاول من التغليب والمراد لو فرض خالقين قالوا لو لم يكن موثرا في فعله لكان له
حجة بانه لا يستحق عقابا قلنا هو لازم حق على مذهبكم لان القدرة ودواعي
الفعل من ارادة وشهوة وغير ذلك مما يجب معه الفعل ولا بد اوجدها الله تعالى
فيه فيكون مجبور ان لم يسلب واختيار ظاهر على ما سنده وبالحجة فالحق الذي
فيه النجاة مذهب الاشعري والجماعة ان افعال العبد مخلوقة لله تعالى والله
خالقكم وما تعملون وليس لقدرة الحادثة الا المقارنة فهو ظاهر في ان القدرة الحادثة
ليس من شأنها التأثير وفي كلام الامدي ان من شأنها التأثير وعدم تأثيرها انما
هو لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وفي كلام صاحب التبصير ان القدرة الحادثة
علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لعله واعتراض بعض المتأخرين بان
القدرة الحادثة لا تدخل لها عند اصحابنا في وجود الافعال اصلاح لا يظهر فرق
من حيث عدم التأثير بين كونها علة او شرطا واجاب بان المراد بالعلة والشرط
العاديان الظاهر بان كاساس النار علة للاحراق ويبس الملاقي شرطا له هذا هو القول



ولكن

ولكن الظن ان الذي يعد سببا او شرطا في تاثير الموثر ليس هو القدرة بل ارادة العبد
ببانه ان العبد اذا توجهت ارادته لفعل من افعاله كالصلاة او جده الله تعالى في العبد
سببين مقترنين احدهما فعله بالمعنى الحاصل بالمصدر اي حركته وسكانه والثاني
قدرته المتعلقة بفعله تعلق مقارنته وتعلقها المذكور هو فعله بالمعنى المصدر
فالسبب توجه ارادة العبد والمسبب شيان وجوديان اوجدهما المولى تعالى
مقترنين وهما فعل العبد وقدرته فلما يناسب جعل احدهما علة او شرطا
للاخر وانما السبب والشرط في ايجاد الموثر لهما ارادة العبد كنه عادي
لا عقلي فاذا قصد العبد فعل الخير خلق الله فيه قدرة فعل الخير وخلق
الخير معها وان قصد فعل الشر خلق الله فيه قدرة فعل الشر وخلق الشر معها
فكان هو الموثر لقدرة فعل الخير بقصد فعل الشر فستحق ان قلنا
قد علمنا ما تقدم ان ارادة العبد سبب في خلق قدرته وفعله وما السبب
في ارادته قلنا قال بعض المحققين واما صرف ارادة العبد وجعلها متعلقة
بالفعل فليس بخلق الله عز وجل حتى يلزم الجبر بل هي صفة نفسية ثابتة لها
لذا تها فانها صفة من شأنها التخصيص كارادة الله تعالى وكونها هي مخلوقة لله
تعالى لا يلزم منه الجبر كما ان صدق ارادته تعالى عن ذاته بالايجاب على ما خالفه
الرازي ومن تبعه في الصفات لاينا في كونه فاعلا مختارا بالاتفاق اه اقول
كفي التحقيق هذا لا يخلصه من الجبر الباطني فان الارادة وجميع دواعي الفعل
الموفرة على وجوده بخلق تعالى كما سبق ولذلك قال السنوسي ومما يبطل مذهب
المعتزلة ان ما فرغ منه لازم وان قالوا ان القدرة الحادثة هي الموثرة في الافعال
الاختيارية وذلك انهم وافقوا على انه جل وعلا هو الخالق للقدرة الحادثة والذي
للفعل من الشهوة فيه وقوة تصميم العزم عليه وخود ذلك من اسباب الفعل واذا

كانت اسباب وجودهم الفعل كلها من الله تعالى والفعل منها واجب لا يمكن تركه
فصار اذن هذا العبد الله تعالى هو الذي الجاه الى ذلك الفعل بان خلق الله اسبابه
وما يتوقف عليه لا بحيث لا يجد مع تلك الاسباب انفكاكا عن الفعل فالحق قول
الاشعري ان العبد مجبور في قالب مختار الذي هو توسط بين الجبر المطلق ومذهب
الاعتزال ولا ضرر في الجبر الباطني مع الاختيار والكسب الظاهري على ما بينت والى
هذا المذهب تشير النصوص القرآنية والسنية الاتري قوله تعالى لمن شأ منكم ان
يسنقم وما تشاؤون الا ان يشاء الله رب العالمين يصل من يشا ويهدي من يشا
وقوله عليه الصلاة والسلام لن يدخل احد منكم الجنة بعمله فكل ميسر
لما خلقه وعليه محققوا الظن واليه يشير كلام اهل الباطن قال العارف بالله
تعالى سلطان الاوليا القطب الحقيقي سيدي ابراهيم الدسوقي من نظر الى الخلق
بعين الشريعة مقترن ومن نظر اليهم بعين الحقيقة عذريهم ثم ظم ما قدمناه لك
ان ارادة العبد سابقة على قدرته وفعله وهو كذلك والحاصل ان فعل
العبد اي الذي هو بالمعنى الحاصل بالمصدر مقارن لقدرة زمانا مسبق بها
تعلقا واما ارادته لذلك الفعل فهو مسبق بها زمانا وتعلقا فهي وان كانت
من الاعراض التي لا تبقى زمانين الا انه لا يضر سبقها للفعل هذا كلافاده المحققون
ان قلت فخر صلاة الظهر مثلا فعل واحد او افعال متعددة قلت هو
فعل واحد تنوعا لكنه في نفسه افعال متعددة بقدرته متعددة اذ القدرة
عرض والعرض لا يبقى زمانين على ما سبق فالجزء الاول من حركات الصلاة يوجد
يوجد الله تعالى مع قدرة من العبد ثم ينتهي ذلك الجزء فتستفي مع قدرته
ويوجد الله تعالى الجزء الثاني مع قدرة اخرى وهكذا الحال لو حرك شخص جسده
عضوا عضوا فلكل حركة قدرة قائمة بذلك العضو مقارنة لحركة لا يجمع لجسه

واما الارادة فهي صفة واحدة متعلقة بالفعل المتخذ شرعا المتعدد واقوعا لما
علمت ان الصلاة حركات متعددة وسكان متعددة كل واحدة بقدره مقارنة
لها فان قلت لما قلت ان القدرة متعددة من الارادة فجعلتها واحدة قلت
تعلق الارادة مسبوق بتعلق العلم اي التصوري ويستحيل ان يكون علم العبد
متعلقا بحركات صلواته تفصيلا فهو انما تعلق بصلواته اجمالا ثم يكون ذلك
القصد على ذلك الاجمال فيكون قصدا واحدا متعلقا بتلك الصلاة على اجمالها
بدون ادراك لكمية الحركات حركة بعد حركة وانما فسرنا العلم بالتصوري لان العلم
التصديقي مسبوق بتعلق الارادة فقوله تعلق الارادة تابع لتعلق العلم اي
التصوري لا التصديقي كما هو معلوم ثم ظهرت وقفة وهي ان النية من
قبيل الارادات لانها قصد الشيء مقترنا بفعله وقد علمت ان تعلق الارادة
سابق على تعلق القدرة وعلى وجود الفعل زمنا فيلزم ان يكون الجزء الاول من
الصلاة غير مراد لان زمن الارادة زمن اول فعل مع ان ذلك الجزء وهو الحركة الاولى
فعل وقع مع قدرة حادثه وكل ما هو كذلك فهو مسبق بآرادة حادثه وكل
ذلك على ان العرض لا يبقى اما على مقابله وهو التحقيق كما سبق فقدره واحدة
وتوجد للكل فتأمل ان قلت قد بينت ما سبق ان العبد فعلا بالمعنى المصدر
وفعلا بالمعنى الحاصل بالمصدر فايهما المكلف به قلت المكلف به الفعل بالمعنى
الحاصل بالمصدر اعني الحركات والسكنات على ما هو التحقيق عندهم وان كان التكليف
به من حيث كسبه الذي هو تعلق القدرة به الذي هو المعنى المصدرى الا انه لما
كان الموجود خارجا هو الاول جعلوه مصب التكليف بخلاف الثاني فانه امر
اعتباري ثم الكسب يطلق بمعنى المكسوب وهو الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر وعلى
تعلق القدرة الذي هو جهة مدخلية العبد في الفعل وليس هو من التأثير في شئ بل هو

مجرد مقارنة قدرته له نعم تسند الافعال للعبد حقيقة في الظن بنا عليه
والخاص ان فعل العبد تعلقت به قدرتان احدها قدرة المولى وتعلقها
تعلق تأثير ويقال لها خلق والثانية قدرة العبد وتعلقها تعلق مقارنة ويقال
لها كسب والفرق بين الخالق والمكتسب ان الخالق لا يحتاج لآلة والكاسب يحتاج
لها والكاسب يقع الفعل في محل قدرته والخالق يقع منه الفعل في محل قدرته
والكاسب لا يستقل بالفعل عن الخالق بخلاف العكس ان قلت اذا حرك انسان
يده فقطع عضو شخص فاقطع ليس مكسوبا لكونه ليس في محل القدرة وانما
المكسوب الحركات والسكنات التي يقدر العبد على تركها واما القطع فلا يقدر على
دفعه بعد الحركة واذ لم يكن مكسوبا له فكيف يؤخذ به قلت لانه ناشئ من
فعله وكسبه ان قلت هذا اعتزاله وقوله بالتولد قلت بالتولد الاعتزال هو
التولد في الابدان والاختراع كقولهم ان العبد اوجد الحركة مباشرة والقطع
تولدا وما قلناه تولد في الكسب ولا محذور فيه وما علمت من ان الكسب هو تعلق
القدرة هو مانص عليه السنوسي وغيره ولكن اذا كان السبب الاصل هو تعلق
الارادة على ما علمت انفا فالاسباب انما هو الكسب لتعلق القدرة ولذلك قال ابن العربي
في الفتوحات الملكية الكسب تعلق ارادة الممكن بفعل مادي غير فيتوجه الاقتدار الالهي عند
ذلك التعلق فيسمى ذلك كسب المكلف واطلق السعد الكسب على مجموع التعلقين فقال
وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالى الفعل خلق
ولكن التحقيق انما هو صرف الارادة فقط ومعنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل
وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الارادة بالفعل اي ان تعلق الارادة بصير سببا عاديا لان
يخلق في العبد قدرة متعلقة بالفعل واما اختيار العبد فهو تعلق ارادته بنم قيل فرق
بين الارادة والاختيار لان الارادة تعلق بالمراد والاختيار به مع ملاحظة ما للطرف الاخر فكان

المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد به ولو
ابتدأ في كل اختيار ارادة وليس كل ارادة اختيارا لانفرادها في ملاحظة الطرف
الواحد ابتداء وقولنا ويميل الى احدهما اي ويقصد احدهما وقولنا ينظر الى
الطرفين اي يدرك الطرفين فان قلت فعلى هذا لا يكون ملاحظة الطرف
الواحد الموجد المقصد اليه فاعلا مختارا مع انه فاعل مختار قطعاً فتدبر
قال في ثم الكبرى وقد يكون الكسب بغير اختيار وذلك حيث يقع الفعل مع
الذهول او الغفلة ومع ذلك يحصل الفرق بينه وبين حركة الاضطرار
فالمكتسب اعلم من المختار كما بينه المقترح في ثم ارشاد امام الحرمين اه بالمعنى
وهو على المشهور في الكسب اما على ما قلناه من ان الكسب تعلق الارادة فليس
ذلك مكتسبا فمن ثم لا يكلف به فهو كفعل الجنون والنائم والضمان به لان الضمان
من قبيل خطاب الوضع لا التكليف على ما هو موضح في غير هذا المحل واما الجزء
الاختياري فهو منسوب للاختيار الذي هو الارادة على ما علمت انفا فهو الكسب
اعنى مقارنة القدرة للفعل ونسبته للاختيار لانه اي الجزء مسبب عن الاختيار
على ما مر من ان العبد اذا اراد شيئا اوجده الله مع القدرة مقترنين وعلى هذا
فلا يقال انه مخلوق لانه امر اعتباري وقد علمت في طالع الرسالة ان الامور
الاعتبارية لا تتعلق بها القدرة ومحل قدرته العبد اي انه صفة ثابتة لها
باعتبار الفعل لانها مقارنتها للفعل ولا يلزم قيام العرض بالعرض لما تلوناه عليك
هناك ايضا من ان ذلك في معينين وجودين ان قلت ظاهر قولهم للعبد جزء اختياري
ان العبد كلي مركب من هذا الجزء مع شئ اخر فاعنى ذلك وما هو الجزء الثاني قلت
تسمو في اطلاق الجزئية والنسبة الماخوذة من اللام في قولهم للعبد لادنى ملا
والمراد ان للعبد حالة منسوبة للاختيار وهي تعلق قدرته بافعال الاضطرار وهي

قلت لعل هذه التسمية بالظن
لانه لا يصح إطلاقها وانما هو
فانما يختار قطعا هو هو

تعلق قدرة الله تعالى وارادته بافعال العبد ويصح ان يكون المراد بالجزء الاختياري
نفس الحركات الاختيارية اي ان للعبد صفة اختيارية ظاهرة وهي فعله الذي يقع
باختياره لا ما يقع اضطرارا كحركة المرتعش وعلى هذا يكون الجزء الاختياري من
الموجودات ويتعلق به الخلق ومعنى ما قام به من ذات العبد كاليد مثلا اذا حركها
والرجل اذا حركها وهكذا ويصح ان يكون المراد به القدرة التي بها الشئ المختار
والارادة التي بها ترجيحه وقد علمت كلا ومحلها وعلى الاخير حيث فسرت الاختيار
كان من نسبة الشئ الى نفسه مبالغة على ما هو مشهور في احمرى ويصح ان
يراد به العقل الذي يميز به ما يحسن اختياره وما يبيح وهو مخلوق ايضا وفي كون
محلها القلب او الدماغ خلاف مشهور قال الخيال ويجب ان يعلم ان جميع افعال
الحيوانات على هذه التفصيل من المذاهب الا ان بعض الأدلة لا يجري الا في المكلف
فلذلك خصوا العباد بالذكر اه ويقويه قولهم في الحيوان متحرك بالارادة واما
من قال الارادة من خواص فعله عن الارادة الكاملة اذا علمت هذا كله فقول
هذا المؤلف اذهب طائفة من اهل السنة الى ان قدرة العبد شرط صحيح لما علمت
انه كلام الجمهور خلافا لصاحب التبصرة وقد علمت انه غير مناسب وان الاليق
بالشرعية والسببية الارادة وقوله لتأثير الموتر يعني الله تعالى في فعله واجاده
اي لفعل العبد يلزم عليه ظرفية الشئ في نفسه ويجاب بان العبارة على
حذف مضاف اي في متعلق فعله واجاده او انه اطلق المصدر واراد اسم المفعول
او انه تجريد مبالغة على حد لهم فيها دار الخلد او المراد فعل العبد بالمعنى الحاصل
بالمصدر واجاد عطف على تأثير عطف تفسير وقوله على الاختلاف بينهما في انه
هل الخ اي في جواب انه هل اي فيما هو الجواب الصحيح عن هذا الاستفهام وقوله
قال الى الثاني الاشعري اي وهو انه لا دخل له ليس بصحيح لما علمت ان له دخلا قطعا

لعل
الغالب

بالسبب

بالسبب او الشرط العاديين وقد صدر به هو في كلامه نعم لا يقال ان الله تعالى اثر اصلا
فلعل هذا هو مراده بنفي المدخلية اي لا مدخل له غير ما تقدم والى الاول الماتريدي
اي ان له مدخلا وهو الاختيار والارادة اللذان هما غير مخلوقين لله تعالى على ما يد
عليه اخر كلامه وياتي ما فيه وقوله ان الله تعالى خلق في العبد قدرة واختيارا
اي ارادة والعطف مغاير وقوله في العبد مجمل وقد مر تفصيل محل كل منهما وقوله
ثم اوجد فعله ثم للترتيب المذكري او الرتبة باعتبار الثقل لا باعتبار الواقع والا
ناني قوله بعد مقارنا وقد مر ايضاح ذلك وقوله وقال الماتريدي الى قوله فوافق
الاشعري في ذلك كلام مجمل اذ ظاهره ان الماتريدي والاشعري متفقان من كل
وجه في القضا والقدر وقد بينا لك في صدر المجموع ان القدر من وظيفة القدرة
عند الاشعري ومن وظيفة التكوين عند الماتريدي فالمراد توافقا في مطلق
انهما بقضا وقدر وقوله الاختياريات الجزئية والارادات القلبية العطف
للتفسير والقيده ان لبيان الواقع لان الاختيارات القائمة بالعبد ليست الجزئية
قائمة بقلبه اي اللطيفة الربانية المتعلقة به وقوله القائمة بالعباد اي بقلوبهم
الاوضحاه وقوله فقال انها لعدم كونها موجودة الخ ليس بصحيح بل ارادة العبد
واختياره موجودان في الخارج قطعا يصح عقلا ورويا لولا المانع العادي
فهو مخلوقان لله تعالى كغيرهما من الموجودات على ما علمنا فان اراد هذا القائل
بالموجود ما حس بالفعل لزمه ان علمنا بل وعلم الله تعالى وصفاته وكل ما حجبنا
عنه غير موجود وكفى بذلك ضلالة على ان قصده اثبات شئ له مدخل عند الماتريدي
وحيث كانت عدمية فليس من العبد شئ وايضا حيث كانت ليست مخلوقة
للعبد كما انها ليست مخلوقة لله تعالى فامعنى كونها مدخلا ناشيا من العبد والحجة
هذا الكلام لا يستقيم نعم قد علمت ان بعضهم قال توجيه الارادة وصرها ليس بجعل جبا

وعلمت انه لا يخلصه كل الخاوص من الجبر وقوله كما قال الاشعري حتى يرد عليه الخ
علمت ان له مدخلا عاديا حتى عند الاشعري وان كونه كاسبيا صحيح وان مختار
ظاهرا مجبور باطنا وان لا محذور في الجبر الباطني بل هو لازم لغيره ولا بد كما وضحا
وقول السائل فهل ما ذكر في المؤلف المذكور صحيح جوابه ان بعضه صحيح وبعضه
غير صحيح على ما بين وقوله وما الفرق بين الماتريدي الخ علمت انه لا فرق وان
الجزء الاختياري يصح تفسيره بتفسير مستعدة وعلمت ما يتعلق به على كل تفسير
من حيث الخلق والمحل وكان ينبغي لهذا السائل ان يسأل عن حقيقته اولا
ليتصوره ثم يبحث عن احكامه وفي هذا القدر كفاية لمن كان له قلب او لم يسمع
وهو شهيد والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
وسلم امين وكان الفراغ من كتابة هذه الرسالة يوم

الثلاثا لحنة خلون من شهر رمضان

المبارك الذي هو من شهر

١٣٧٦ هـ من الهجرة النبوية

على صاحبها افضل

الصلاة واتم

التسليم

تم

تم

